

La démocratie contre l'État. Marx et le moment machiavélien,
de Miguel Abensour, Paris, Presses universitaires de France,
1997, XII, 115 p.

Gilles Labelle

Volume 16, numéro 3, 1997

La démocratie inachevée

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/040088ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/040088ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société québécoise de science politique

ISSN

1203-9438 (imprimé)

1703-8480 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Labelle, G. (1997). Compte rendu de [*La démocratie contre l'État. Marx et le moment machiavélien*, de Miguel Abensour, Paris, Presses universitaires de France, 1997, XII, 115 p.] *Politique et Sociétés*, 16(3), 155–158.
<https://doi.org/10.7202/040088ar>

La démocratie contre l'État

Marx et le moment machiavélien,

de Miguel Abensour, Paris, Presses universitaires de France, 1997, XII, 115 p.

Marx penseur du politique ? Voilà une thèse qui paraîtra bien incongrue à tous ceux, nombreux, pour qui Marx constitue désormais, pour reprendre une expression que lui-même avait utilisé, un « chien crevé ». Tout l'effort de Miguel Abensour dans ce trop court ouvrage consiste à proposer au lecteur de *lire* Marx – ce qui est sûrement beaucoup demander à l'ère où l'intellectualité se satisfait souvent de formules toutes faites et se repaît de certitudes qui ne sont en fait que des énoncés jamais interrogés. Comme Claude Lefort l'avait fait dans son monumental *Le travail de l'œuvre Machiavel* (Paris, Gallimard, 1972), Abensour propose de considérer le travail de Marx comme une « œuvre de pensée », c'est-à-dire comme l'expression d'une « intention de connaissance » à laquelle « le langage est essentiel » (p. 3), d'où l'effort demandé au lecteur de replacer ce qui est lu dans une tradition, en l'occurrence, ici, celle de la philosophie politique. Or ce faisant, selon Abensour, on pourrait découvrir chez Marx, au moins en 1843, un véritable « moment machiavélien » (l'expression est empruntée à J.G.A. Pocock : *Le moment machiavélien. La pensée politique florentine et la tradition républicaine atlantique*, Paris,

Presses universitaires de France, 1997), c'est-à-dire un effort pour penser le politique dans sa spécificité et pour émanciper «la *Respublica* [...] du théologico-politique et des survivances féodales» (p. IX). Plus encore, on pourrait y découvrir une pensée de la démocratie bien loin de se réduire à une quelconque panacée du genre «abolition de l'État» ou «dictature du prolétariat».

L'analyse se concentre sur l'interprétation par Marx de la philosophie politique de Hegel, dans la *Critique du droit politique hégélien* de 1843. Au centre de cette critique se trouve la question de l'État et de la Constitution. C'est dans ce texte que se trouve la fameuse formule : «la démocratie est l'énigme résolue de toutes les constitutions». Suivant l'interprétation ici proposée, cette formule doit être comprise à la lumière d'un retour critique de Marx sur ses propres positions, défendues dans des articles publiés l'année précédente, alors qu'il se situait sur le terrain du républicanisme révolutionnaire. Articles dans lesquels il concevait l'État comme une «forme organisatrice» devant passer au crible de la Raison ou de l'«intelligence politique», dont il était l'incarnation, les éléments de la société civile, telle la propriété, afin d'opérer une véritable «transsubstantiation politique» : comme le pain et le vin demeurent à la fois les mêmes tout en se faisant corps et sang du Christ après leur consécration, les éléments sociaux deviennent des éléments proprement politiques après avoir été examinés du point de vue de la «nature publique» (p. 27-29). Cette position, en faisant de l'État l'incarnation de la Raison, demeure prise dans les rets du théologico-politique : en un certain sens, elle «transfère» sur l'État les affects auparavant canalisés vers la religion. C'est pourquoi Marx s'engage en 1843 dans la voie d'une «désacralisation de l'État» (p. 34). Mais, contrairement à ce qu'on croit souvent, cette désacralisation n'a rien à voir avec un «désinvestissement» du politique ; toute l'originalité de l'auteur consiste à montrer que Marx veut «sauver le politique en lui assignant des limites» (p. 36). L'État, en effet, est porteur, selon Marx, d'une sorte de «sur-signification», il indique «autre chose» au travers de lui qu'il s'agit de faire advenir. Cet «excédent» est désigné comme le «dêmos total», irréductible à la société civile telle qu'elle est constituée, et qui doit être compris comme la «vie plurielle, massive, polymorphe du dêmos», véritable «foyer de spontanéité originaire» (p. 49, 50). Ce «sujet authentiquement originaire» (qui montre bien en quoi Marx est un penseur de la modernité, en ceci qu'il participe de la «métaphysique de la subjectivité») ne doit pas être confondu avec un sujet empirique ou avec des institutions qui pourraient être considérées comme l'incarnant, ce qui le définit comme étant précisément l'*excès* qu'on peut entrevoir au-delà de toutes les formes, le principe qui «travaille» toutes les formes pour éventuellement les dépasser. Le peuple en ce sens, est un «vouloir-être politique», est toujours à venir (p. 67). Or, précisément, la démocratie a ceci de

propre qu'elle reconnaît le dêmos comme auteur de la forme constitutionnelle qu'elle est (p. 61-62, 66). Le politique, ici, se trouve «réduit» à cette subjectivité originaire qu'est le peuple – mais réduit ne veut pas dire aboli, loin de là. Ne doivent, en effet, être abolies ni la Constitution, ni l'État, ni le politique, selon Marx en 1843 ; ces formes doivent simplement être ramenées à un «moment» de l'activité du dêmos, qui peut les reconnaître comme tel et ainsi, ce faisant, reconnaître également toutes les autres institutions qui tissent la trame de la socialité comme ses œuvres propres. En d'autres mots, l'opération qui consiste à réduire l'État à un moment du dêmos, mais sans le détruire puisque c'est la forme constitutionnelle qu'on nomme démocratie qui permet cette réduction, engage à une irruption du dêmos dans tout l'espace social, à un déferlement du «vouloir être politique» qu'il est. En somme, plutôt que d'une abolition, c'est d'une véritable «multiplication» du politique qu'il s'agit (ce qui n'est pas sans rappeler certaines formulations de Hannah Arendt dans son *Essai sur la révolution*, Paris, Gallimard, 1967, p. 223 et s.) – ultimement, d'une «auto-institution démocratique du social» (p. 67).

Le livre de Miguel Abensour est, je l'ai déjà mentionné au début de cette recension, simplement trop court. En ce sens que la lecture de Marx qu'il propose, par sa perspicacité et sa profondeur, soulève une série de questions qu'on peut à bon droit tenir pour fondamentales dans le domaine de la philosophie politique. Questions qui ne sont, malheureusement, qu'effleurées ensuite. N'en citons que deux – dont on voit bien, par ailleurs, que l'auteur en a aperçu l'importance. D'abord, à propos de l'*altérité*. Le dêmos total n'indique-t-il pas une visée de «transparence du social», toutes les formes pouvant ultimement être ramenées à un même foyer originaire ? On sait que Lefort, que cite Abensour à plusieurs reprises, a fondé sa philosophie politique sur l'idée d'une division originaire, d'une désappropriation constitutive de l'espace social, lequel suppose toujours un «lieu autre» (*Les formes de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1978, p. 294). Qu'en est-il ici ? En envisageant le dêmos total comme un excès, comme toujours à venir, donc comme à distance du peuple tel qu'il est, ici et maintenant, il est possible, suivant Abensour, à la fois de faire sa part à la visée libertaire qu'anime l'idée du dêmos total et à l'indépassable opacité du social (p. 91 et s.). – Réponse qui, pour fondée qu'elle puisse paraître, exigerait sûrement de plus amples développements. De même pour la question du *théologico-politique*. En désacralisant l'État, Marx ne sacralise-t-il pas le dêmos ? Ne fait-il pas de la «vraie démocratie» ainsi instituée un moment «sublime», où le dêmos se constitue comme «être absolu», «être divin» (p. 80) ? Peut-être, dès lors, serait-ce le politique lui-même comme lieu et moment d'engendrement du dêmos, lequel ne pourrait donc pas être conçu comme *absolument originaire*, qu'il conviendrait d'interroger afin de saisir ce qui le lie peut-être *consubstantiellement*

au théologique. En somme, l'ouvrage de Miguel Abensour, qui va aux racines mêmes du politique au travers d'un questionnement en principe consacré à quelques textes de Marx seulement, appelle une suite que le lecteur attend avec impatience.

Gilles Labelle
Université d'Ottawa